

„Das Reich Gottes ist euch nahe gekommen“ (Mk 1,15)

Das Evangelium in den Lebensräumen des 21. Jahrhunderts erschließen. Eine pastoraltheologische Ertragssicherung

Maria Widl

Das Missionsverständnis ist so eng an europäische Expansionspolitik gebunden, dass weite Teile Asiens und Afrikas jede Art christlicher Mission als „postkolonial“ ablehnen. Im Zusammenhang der asiatischen Welt hat Jonathan Y. Tan das alternative Konzept einer *missio inter gentes* entwickelt. „Mission 21. Das Evangelium in neuen Räumen erschließen“ war der Titel jener Fachtagung, die vom 8. bis 10. März 2016 in Frankfurt/St. Georgen stattfand und vom dortigen Institut für Weltkirche und Mission (IWM) gemeinsam mit der Katholischen Arbeitsstelle für missionarische Pastoral (KAMP, Erfurt) ausgerichtet wurde – international stark besetzt, im weiten Horizont der Weltkirche gedacht, in die Perspektiven von Konzil und *Evangelii gaudium* gestellt. Als Fokus des Nachdenkens sollte Jonathan Y. Tan's Ansatz einer *missio inter gentes* dienen. An vier gegenwärtig brisanten Kontexten würde sich der Ansatz weiter erschließen und zugleich bewähren: Urbanisierung und Stadtkulturen, Volksfrömmigkeit, Armut und Marginalisierung sowie Geschlechterrollen und Familie. Bevor auf die einzelnen Beiträge, die in diesem Tagungsband dokumentiert sind, eingegangen wird, sollen zuerst grundsätzlich die Herausforderungen des Missionsbegriffs in den Blick genommen werden.

1. Zur Brisanz des Missionsbegriffes

Neue Räume erschließen, das Christentum und die europäische Kultur bis an die Enden der Erde bringen – ein koloniales Missionsverständnis ist äußerst zwiespältig. Entsprechend gilt der Begriff „Mission“ in Deutschland als postkolonial, übergriffig und intolerant und ist daher geächtet. Michael Sievernich, lange Jahre Pastoraltheologe in St. Georgen, hat dies historisch nachvollzogen.¹ Der alternative Begriff „Evangelisierung“ war im Europa der

1 Vgl. Sievernich: Alte Missionierung und neue Evangelisierung (2014).

Konfessionsauseinandersetzungen katholisch untragbar – selbst „Evangelium“ kommt im I. Vatikanum nicht vor. Dagegen spricht die höchst nachhaltige Missionstheologie des in Peru wirkenden Missionars José de Acosta von 1588 von einer „neuen Methode der Evangelisierung“:

Sie schloss Zwang und Unrecht aus und erforderte als Kriterien die Integrität des Lebens, verstanden als Übereinstimmung von Glaubensbekenntnis und Lebenspraxis, die Beherrschung der einheimischen Sprache sowie eine umfassende Kenntnis sowohl der eigenen als auch der fremden Kultur.²

Im II. Vatikanum wird Evangelisierung zu einer ökumenischen Kategorie. „Evangelium“ kommt in den Dokumenten mehr als 150-mal, „Evangelisierung“ und „evangelisieren“ fast 50-mal vor.³ Die innerkirchliche Rezeption geschieht mit *Evangelii nuntiandi*, das auf die Evangelisierung der Kulturen fokussiert und auf menschliche Entfaltung abzielt, die als Entwicklung und Befreiung verstanden wird (EN 31). Die Evangelisierung besteht aus Zeugnis des Lebens (EN 21; 41; 76) und ausdrücklicher Verkündigung (EN 22; 42–44). Das Schreiben wird vor allem in Lateinamerika fruchtbar.

Eine dreigliedrige Typologie enthält die Missionszyklika Johannes Paul II. *Redemptoris missio*. Sie unterscheidet die *missio ad gentes* in Ländern, wo das Christentum unbekannt ist; die Verkündigung durch christliche Gemeinden, die Seelsorge betreiben; und die „neue Evangelisierung“ in Ländern alter christlicher Tradition, wo viele Gläubige den Kontakt zur Kirche verloren haben (RM 33).

Papst Franziskus nimmt in *Evangelii gaudium* den Dreischritt auf, weist ihn aber nicht mehr geografisch zu, sondern wählt ein personales Prinzip in drei Bereichen: in der gewöhnlichen Seelsorge und Glaubensvertiefung; bei Getauften ohne innere Beziehung zu Kirche und Glauben; bei denen, die Christus nicht kennen oder ihn ablehnen (EG 14).

„Alle haben das Recht, das Evangelium zu empfangen. Die Christen haben die Pflicht, es ausnahmslos allen zu verkünden [...]“ (EG 14) Welch existentielle Wucht dahinter steckt, wird an folgenden Worten deutlich: „*Ich bin eine Mission auf dieser Erde, und ihretwegen bin ich auf dieser Welt. Man muss erkennen, dass man selber ‚gebrandmarkt‘ ist für diese Mission, zu erleuchten, zu segnen, zu beleben, aufzurichten, zu heilen, zu befreien.*“ (EG 273)⁴

Als Definition fasst Papst Franziskus es knapp und deutlich: „Evangelisierung bedeutet, das Reich Gottes in der Welt gegenwärtig zu machen.“ (EG 176) Damit gibt es – so Sievernich – neben der professionellen die „kapillare“ Verbreitung des Evangeliums. Mit Avery Dulles⁵ sind sechs Modelle zu

2 Ebd. S. 150; vgl. Acosta: *De procuranda Indorum salute* (1987), S. 330.

3 Vgl. Fisichella: *Was ist Neuevangelisierung?* (2012).

4 Sievernich: *Alte Missionierung und neue Evangelisierung* (2014), S. 152 f.

5 Vgl. Dulles: *Evangelization for the Third Millennium* (2009), S. 90–100.

unterscheiden: Lebenszeugnis, Wortverkündigung, Liturgie und Volksfrömmigkeit, christliche Gemeinschaften, Inkulturation z.B. in Medien, Caritas und Werke der Barmherzigkeit. Dabei ist immer das ganzheitliche Wohl und Heil der Menschen im Blick (vgl. die Enzyklika *Deus caritas est* von Papst Benedikt XVI.). Sievernich sieht heute bei uns die Gewichtung der Modelle in umgekehrter Reihung, wobei es die ersten beiden am schwersten hätten:

Vielleicht haben es im Gegensatz zu früheren Zeiten christlich vorbildliche Personen sowie Erklärer und Apologeten des Glaubens derzeit am schwersten, da sie auch vor den existentiellen und sachlichen Wahrheitsfragen stehen, denen das moderne Subjekt angesichts so vieler Optionen eher auszuweichen pflegt.⁶

Aus dem geografischen Prinzip der Mission ist also das personale Prinzip der Evangelisierung geworden, das nicht mehr Räume im Blick hat, sondern Menschen und ihre Möglichkeit wie ihr Interesse, das Reich Gottes inmitten ihrer Welten zu erfahren, als solches zu entdecken und es auch so zu benennen.

Missionarische Pastoral – Modelle und Tabus

Andreas Wollbold, Pastoraltheologe in München, nennt vier Gründe für die Wiederkehr des Missionsthemas in Deutschland:⁷

- einen Säkularisierungsschub, der ohne einen offensiven Atheismus das Kirchliche alltäglich bedeutungslos macht und sich für Sinn- und Transzendenzfragen auch aus anderen Quellen bedient
- die theologische Identitätsreflexion in der Ekklesiologie des Konzils, die die Berufung zur Heiligkeit und die Sendung des Volkes Gottes in die Welt gleichermaßen betont
- Dynamiken im evangelischen Raum: Die Evangelische Kirche der Union fordert bereits 1981 zur Mission auf, was dem dort früher spürbaren Nachlassen der Kirchenbindung geschuldet ist und eine Fülle an pastoralen Initiativen hervorgebracht hat, die auch durch die offensive Mission in den USA befördert werden. Dazu kommen die Erfahrungen mit charismatischen und pfingstlerischen Gruppen sowie katholisch die neuen geistlichen Bewegungen, die ganz an der Glaubensverbreitung und -vertiefung orientiert sind.
- das Konzept der Neuevangelisierung Johannes Paul II., das in Deutschland als eine Restaurationsbewegung missverstanden wurde, aber auf die vielen getauften Italiener zielte, die keinen real gelebten Glauben haben.

6 Sievernich: *Alte Missionierung und neue Evangelisierung* (2014), S. 154.

7 Vgl. Wollbold: *Mission vor der eigenen Tür?* (2004), S. 72–78.

Missionsanstrengungen nach innen hat es immer gebraucht, bereits in den 50er Jahren des 20. Jh. gab es eine umfassende deutsche Mission. Sie tritt durch das Konzil in den Hintergrund, in dessen Nachklang es um die Gemeinden und die ihnen Fernstehenden geht. Wollbold unterscheidet fünf Modelle missionarischer Pastoral⁸:

- „Seelen retten“: Franz Xaver, der Patron der Weltmission, vermittelte Grundgebete und Gebote, ließ Reue und Glauben bekennen, taufte und überließ die Leute dann den Katechisten. Der Umkehraufruf ist biblisch-theologisch gut begründet. Religiöse Fundamentalisten betreiben auch heute zupackende Erweckung. Der katholische Mainstream unterstützt diakonische Angebote aller Art, damit die Menschen sich frei mit dem Glauben beschäftigen und sich selbstbestimmt dazu verhalten können.
- „Europa wieder christlich machen“: Früher konnte man voraussetzen, dass der Europäer im Grunde immer Christ ist. Heute ist diese Perspektive ein Bekenntnis zu einer gesellschaftlich relevanten und präsenten Kirche, die sich nicht in eine sektoiden Nische zurückzieht.
- „die Gesellschaft nach den Maßstäben des Reiches Gottes gestalten“: Basierend auf Bonhoeffers „Kirche für andere“ erstrebt dieses Konzept utopisch-prophetisch ein besseres Leben für alle Menschen. Dabei darf nicht übersehen werden, dass es Gottes Reich ist, das in der Kirche anfängt und das diese bezeugt, aber nicht herstellt.
- „Zeichen sein“: Kirche muss Ausstrahlung gewinnen, die sie nur durch Selbstevangalisierung gewinnen kann. Biblisch ist diese in der gemeinsamen Erwählung grundgelegt und zielt auf eine Ausbreitung bis „an die Enden der Erde“.
- „Bestürzung“: die beschämende Einsicht, dass Christen auch nicht besser oder fundamental anders sind als die anderen. Die hl. Therese von Lisieux wurde 1927 zur zweiten Patronin der Weltmission erhoben. Sie lebte aus der Einsicht, dass, wenn man von anderen für etwas gelobt wird, man diesem auch entsprechen sollte.

Das zentrale Problem sind aber nicht die Modelle und Programme, sondern dass ihnen keine Realität entspricht – in scharfer Selbstkritik mit den Worten der Bischofssynode aus der Zweiten Sonderversammlung für Europa:

Wenn man heute – wie weitgehend zugegeben wird – eine gewisse übereinstimmende Meinung darüber antrifft, daß die Neuevangalisierung eine *vorrangige Verpflichtung im Leben und Wirken der Kirche* sei, muß man feststellen, daß sich das alles auf eine ständige verbale Wiederholung im Reden und Denken zu beschränken scheint, dem die Wirklichkeit nicht entspricht. Deshalb ist noch ein weiter Weg

8 Vgl. ebd. S. 81–91.

zurückzulegen bis zu dem Ziel, der Neuevangelisierung tatsächlich den ersten Platz in der ganzen pastoralen Tätigkeit der Kirche einzuräumen. (*Jesus Christus, der lebt in seiner Kirche, Quelle der Hoffnung für Europa* 52)

Bischof Wanke, damals bereits langgedienter Bischof in Erfurt und Vorsitzender der Pastoralcommission, formuliert es in seinem vielbeachteten „Brief“ am Ende von *Zeit zur Aussaat* so:

Unserer katholischen Kirche in Deutschland fehlt etwas. Es ist nicht das Geld. Es sind auch nicht die Gläubigen. *Unserer katholischen Kirche in Deutschland fehlt die Überzeugung, neue Christen gewinnen zu können.* Das ist ihr derzeit schwerster Mangel. In unseren Gemeinden, bis in deren Kernbereiche hinein, besteht die Ansicht, dass Mission etwas für Afrika oder Asien sei, nicht aber für Hamburg, München, Leipzig oder Berlin. [...] Die Kirche ist nicht um ihrer selbst willen da. Sie soll Gottes Wirklichkeit bezeugen und möglichst alle Menschen mit Jesus Christus, mit seinem Evangelium in Berührung bringen. [...] Eine verdrossene und von Selbstzweifeln geplagte Kirche kann das freilich nicht; auch nicht eine Kirche, die sich vornehmlich mit sich selbst beschäftigt. [...] Es warten Menschen auf unser Lebenszeugnis. Sie warten darauf zu erfahren, was Jesus Christus für uns im Alltag unseres Lebens bedeutet. Sie warten nicht nur darauf, sie sind schon dabei, dies unauffällig, aber kritisch-interessiert zu beobachten.⁹

Dieses Lebenszeugnis der Christen, jene „kapillare Mission“, von der Sievernich sprach, gibt es sehr wohl:

„Zuwendung zu den Menschen“ – natürlich geschieht das immer schon in unseren Diözesen, Tag für Tag, durch tausende Frauen und Männer – ausdrücklich im Auftrag der Kirche oder einfach als Mensch unter Mitmenschen. Auf diese Präsenz unserer Kirche mitten in der Gesellschaft – im Geist und in der Gesinnung Jesu – bin ich stolz. Das ist der eigentliche Reichtum der Kirche.¹⁰

Die Neuentdeckung des Missionsbegriffs¹¹ entsteht im Nachklang der deutschen Einheit und der Wahrnehmung, die Bischof Wanke auf der Fachtagung der Pastoralcommission 1999 in Schmochtitz, dem sogenannten „Ost-Kolloquium“, so fasste: „Das Evangelium Jesu Christi ist den Menschen weithin unbekannt.“ Dies förderte einen Reflexionsprozess, ob nicht die Ostsituation auch die Zukunft des Westens sein könnte. Mehrere evangelische und ökumenische Prozesse um die Jahrtausendwende gingen zum selben Thema, sodass es seine Fremdheit verlor. Eine wesentliche Rolle dabei spielte die Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen (ACK), deren Vorsitzender zu jener Zeit ebenfalls Wanke war. Es konnte wahrgenommen werden, dass Mission und Evangelisation bislang weitgehend das Proprium der Freikirchen waren.

9 Wanke: Brief eines Bischofs aus den neuen Bundesländern über den Missionsauftrag der Kirche für Deutschland (2000), S. 35–37.

10 Ebd. S. 37

11 Vgl. Gasper: „Das unbekannte Evangelium“ (2004).

Rainer Bucher¹², aus Deutschland stammender Pastoraltheologe in Graz, skizziert die heutigen Herausforderungen im Kontext deutscher Kirchengeschichte: In der „pianischen Epoche“ hat man erfolgreich den Milieu-Katholizismus durch Cusanuswerk und Akademien stabilisiert. Eine Mission als „Wieder-Verchristlichung der Gesellschaft“ ist jedoch angesichts religiöser Selbstbestimmung des Einzelnen zum Scheitern verurteilt. Als „Leitorientierung“ für heute schlägt Bucher auf dem Boden des Konzils eine „Pastoral der Entdeckung“ vor:

Denn das pastorale Prinzip des Konzils lautet: Pastoral ist die wechselseitige Entdeckung der Botschaft des Evangeliums aus der Perspektive der Säkularität und die Entdeckung der Säkularität im Horizont der Botschaft des Evangeliums. Kirche wird heute nur auf der Basis dieses Prinzips in der Säkularität der Gegenwart präsent und übrigens auch im Leben ihrer eigenen Mitglieder. Der Pastoralbegriff des II. Vatikanums stellt der Kirche die Aufgabe, sich vom Außen ihrer selbst, also von den säkularen Wirklichkeiten her zu begreifen und dieses Außen als Ort der Bewährung ihrer Botschaft zu erfassen. Säkularität und religiöse Pluralität sind nicht die Bedrohung der Pastoral, sondern die Orte ihrer Bewährung und Konstitution.¹³

Schwierigkeiten ergeben sich durch polarisierte Konzepte, die die innerkirchlichen Debatten weitgehend implizit prägen, wie sie Medard Kehl in mehreren Beiträgen mit viel kluger Differenzierung vorstellt (wobei er sichtbar zum jeweils zweiten tendiert), und die Bucher kritisch und zugleich wohlwollend diskutiert:

- „Mission mit Breitenwirkung“ vs. „Mission der Dichte“
- „kulturelle Diakonie“ vs. „Kirche als erkennbares und unterscheidbares Zeichen des Heils“
- „kognitive Kapitulation“ vs. „kognitive Verschanzung“¹⁴

Dieser kurze Blick auf deutsche Debatten, Themen und pastorale Annäherungen an das Missionsthema macht sichtbar, dass wir von Tan's Ansatz nicht so weit entfernt sind. Nicht kolonial, sondern dialogisch; nicht als einseitige Instruktion, sondern als wechselseitige Entdeckung; nicht primär professionell, sondern vor allem als Lebenszeugnis; nicht konfessionell abgrenzend, sondern im gemeinsamen Blick auf das Evangelium – nur so kann eine Mission als Evangelisierung heute verstanden werden.

12 Vgl. Bucher: *Neuer Wein in alte Schläuche?* (2004).

13 Ebd. S. 266.

14 Vgl. ebd. S. 268–271.

2. *Missio inter gentes* – nur für den asiatischen Kontext?

Das erste Bemerkenswerte an Tan's Darstellung¹⁵ ist das starke kontextuelle Bewusstsein – eine Bescheidenheit im Hinblick auf die Reichweite des Gesagten: Alle Weltreligionen sind in Asien entstanden, das Christentum ist im 1. Jahrtausend zwar bis weit in den Osten vorgedrungen, hat dort aber nie wirklich Fuß fassen können. Nach dem 2. Weltkrieg haben Postkolonialismus und Unabhängigkeitsbewegungen die Chancen des Christentums nochmals deutlich geschmälert. *Missio inter gentes* ist daher ein nötiges Konzept für Mission in Asien. Der Vorschlag entstand aus einem Diskurs von William R. Burrows mit Michael Amaladoss; und Tan erstellt dazu das theologische Rahmenkonzept. Indem diese Urheberschaft betont wird, zeigt sich nochmals eine Bescheidenheit, die dafür essentiell ist: sich selbst zurücknehmen, sich nicht für so wichtig erklären, das Entscheidende vom anderen erwarten.

William Burrows nennt fünf Prinzipien, die eine *missio inter gentes* kennzeichnen:

- Christentum als Inkarnationsvorgang der sanften Überzeugungsmacht des Gottesgeistes
- Andere Religionen sind auch Gottes Wege.
- Christentum darf nicht als Import erscheinen
- Verkündigung betrifft das eschatologische Gottesreich; die Gemeinschaft nicht der Religionen, sondern der Gottgläubigen ist zu gestalten.
- Andere Weltreligionen sind Verbündete gegen alles Böse wie Macht, Ausbeutung usw. und die Strukturen, die es stützen.

Es ist also, so Tan, die *missio Dei* (Jesus Christus als Gesandter Gottes), die in jeder Mission ihre Fortsetzung und Konkretisierung findet. In Jesus Christus ist die Prophetie des Jesaja erfüllt, dass Blinde sehen, Lahme gehen usw. *Wie* Jesus sich den Menschen zuwendet, sei exemplarisch an der Begegnung Jesu mit der Samariterin am Jakobsbrunnen (Joh 4) zu erschließen. Gegen die übliche Auslegung, Jesus habe sich der verachteten Sünderin inmitten eines wegen der Verweigerung des Jerusalemer Tempelkults von den Juden geächteten Volks gnädig zugewandt, weist Tan mit Amy-Jill Levine darauf hin, dass Jesus in Samaria der Außenseiter war, wohingegen die Frau am Brunnen wohl integriert war und daher zur Verkünderin des Evangeliums unter ihren Leuten werden konnte.

Tan erschließt an dieser biblischen Episode die aus seiner Sicht drei zentralen Merkmale einer trinitarisch konzipierten *missio inter gentes*:

15 Vgl. Tan: *Mission Inter Gentes as a New Paradigm of Mission* (2017).

- Orthodoxie: Der Inhalt jeder Verkündigung ist die *missio Dei*, das unter uns in Jesus Christus angebrochene Reich Gottes. In Joh 4 wird sichtbar, *wie* Jesus es verkündigt: Er kommt als Fremder, ist müde und durstig, also bedürftig, bittet um Wasser und verwickelt die Frau in ein Gespräch. Er ist fähig, bei aller eigenen Bedürftigkeit lebendiges Wasser zu geben, das die Frau einerseits in ihrer Würde voll akzeptiert, ihr zugleich aber auch das Elend ihres Lebenskonzepts so vor Augen führt, dass es ihr zur Befreiung wird. Deshalb missioniert dann *sie* ihre Landsleute, nicht der ihnen fremde Jesus.
- Orthopathos: Wer als asiatischer Missionar tätig ist, darf nicht bloß über das Leiden der asiatischen Menschen reflektieren oder es spiritualisieren, sondern muss sich mit ihnen solidarisieren und ihr Leben teilen. Hier ist im Blick, dass die befreiungstheologische Orthopraxis von Privilegierten, von Klerikern betrieben wird, die aus Barmherzigkeit handeln. Erfolg in der Mission geht nicht über die intellektuelle Überzeugung, sondern über das Lebenszeugnis derer, die das Leben mit den Armen und Marginalisierten teilen.
- Orthopraxis: Sie verlangt von asiatischer Mission, gemeinsame Sache mit den anderen Religionen zu machen, also die religiös anderen in *ihrem* Verständnis von Gott anzusprechen. Dazu braucht es einen Geist der Gastfreundschaft, die man gibt und die man zu empfangen bereit ist. Unter den Spielregeln beiderseitiger Bedürftigkeit und einer Gegenseitigkeit der Erlösungserfahrung und Liebestat wird die Freundlichkeit des Reiches Gottes erfahren.

Rückbezug zum Konzil – innere Mission tut Not

Roman A. Siebenrock, systematischer Theologe in Innsbruck, beschreibt das Konzil als eine Zeitenwende und konkretisiert das für die Frage der Mission am Dekret *Ad gentes*:

- Kirche kann sich nicht mehr eurozentrisch verstehen, sondern ist sichtbar zur Weltkirche geworden.
- Daher verbietet sich jede Herabwürdigung anderer Kulturen; im Gegenteil braucht es eine Inkulturation des Evangeliums als Wachstum aus dem je eigenen Mutterboden, geprägt von einer radikalen Gewaltfreiheit angesichts des Erbes des Kolonialismus.
- Träger der Mission sind nicht mehr spezielle Pioniere und Abenteurer, sondern das ganze Volk Gottes. Sie kann daher auch nicht mehr delegiert werden.

- Verkündigung muss sich immer an unserer eigenen Praxis bewähren und impliziert das Urteil der anderen über uns. In Wüstensituationen, wo eine explizite Verkündigung nicht möglich ist, bleibt das Zeugnis aus tiefer Verbundenheit mit der Kultur und den Menschen.
- Mission führt immer zu einer Erneuerung der Kirche, sie braucht eine adventliche Gesinnung und eine Theologie der Zeichen der Zeit.¹⁶

Siebenrock benennt speziell zwei zentrale Momente kultureller Veränderungen als „Zeichen der Zeit“: die digitale Virtualität, die jede Räumlichkeit relativiert; und das Ende christlich geprägter Gesellschaften. Er plädiert dafür, als lebendige Kirche aus Fleisch und Blut präsent zu bleiben und die neu mögliche Unterscheidung von Kultur und Kirche als Chance zu prophetischer Differenz auf der Seite der Armen zu nutzen. Dazu können innere und äußere Mission, Zeugnis und Reform, nicht voneinander getrennt werden. Eine solche Mission als „Lernprozess in der Schule des Evangeliums“¹⁷ bedarf eines erneuerten Glaubensverständnisses.

Die wichtigste ist eine Gewissensbildung, die Personen dazu befähigt, ihr eigenes Leben vor Gott und in Verantwortung für sich und andere so zu gestalten, dass alle Glaubenden Subjekte der kirchlichen Grundvollzüge werden. Deshalb müssen sie auch in die kirchlichen Entscheidungsfindungen synodal integriert werden. Der zweite Bereich betrifft jene Grundlage des künftigen Glaubens, die Karl Rahner in den Satz gefasst hat: Der Christ bzw. der Fromme von morgen wird ein Mystiker sein, oder er wird nicht mehr sein. Deshalb ist dafür Sorge zu tragen, dass Menschen Erfahrungen, ihre eigenen Erfahrungen generieren dürfen. Diese Erfahrungen werden aber nicht nur innerlich sein, sondern inkarnatorisch. Sie lassen sich auf die Höhen und Tiefen der menschlichen Geschichte ein und weisen daher immer eine diakonische Gestalt auf. Der dritte Bereich stellt die Unverzichtbarkeit der theologischen Bildung dar. Sie soll einerseits zur Unterscheidung der Geister befähigen, um Fragen und Kritik angemessen beantworten zu können. Andererseits soll sie Menschen ermutigen, an der Entwicklung und Inkulturation des Glaubens selbstverantwortlich teilzuhaben.¹⁸

Als Ort einer *missio inter gentes* sieht Siebenrock – ganz offenbar noch tief verwurzelt in einer christentümlichen Kultur – jene Menschen, denen die Kirche fremd geworden ist:

Die *missio ad gentes* scheint mir in der Begegnung mit jenen Menschen in einer noch von christlichen Symbolen und Traditionen geprägten Gesellschaft am Platz zu sein, die als „getaufte Ungläubige“ bezeichnet werden können, weil ihnen die Zeichen und Riten im eigenen Leben fremd geworden sind. Eine mit großem Ernst

¹⁶ Vgl. Siebenrock: Mission als Lernprozess der bleibenden Neuheit des Evangeliums Christi (2017), S. 39–43.

¹⁷ Ebd. S. 51.

¹⁸ Ebd. S. 52.

zu betrachtende Gruppe stellen jene Menschen dar, die das Christentum selbst erlebt haben und es aufgrund seiner Geschichte, die sie mit dem Mantra von Kreuzzügen, Hexenverfolgung, Heiligem Krieg, Inquisition und einer lebensfeindlichen Moral zusammengefasst haben, abgeschrieben haben. Was soll daraus auch Gutes noch kommen können? [...] Eine *missio ad gentes* ist unter den gegenwärtigen Bedingungen immer eine *missio inter gentes*, die auf einer inneren Mission, man könnte sagen: einer *missio ad ecclesiam reformandam* beruhen muss. Die unterschiedlichsten Formen können deshalb als gleichzeitig angesehen werden, da die Medien den Raum aufheben und die unterschiedlichsten Menschen das Zeugnis der Glaubenden auf unterschiedliche Weise auslegen. In einer solchen Missionsvorstellung aber werden die Glaubenden immer auch zu Suchenden des in der Gegenwart kommenden Christus.¹⁹

Deshalb seien die „Zeichen der Zeit“ als eine Chance wahrzunehmen:

Weil die „Säkularität“ den christlichen Glauben aus den funktionalen Zusammenhängen der religionspolitischen Zweckmäßigkeiten und moralischen Nützlichkeiten befreit, kann die ureigenste Idee des Evangeliums, Gott und den Nächsten um seiner selbst willen zu lieben, neu entdeckt werden: „Suchet aber zuerst das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit; dann wird euch alles andere dazugegeben“ (Mt 6,33).²⁰

***Evangelii gaudium* – Mission *ad gentes* und *inter gentes* im Spiegel von Selbsttranszendenz**

Markus Luber, Missionstheologe in Frankfurt/St. Georgen, stellt Tan's Konzept in den Kontext von *Evangelii gaudium*, um zuerst einmal festzustellen, dass sich beide Perspektiven auf personale Räume, vornehmlich an der Rändern von etablierten Zonen, weitgehend decken.

Insgesamt lässt sich sagen, dass EG auf die sinnhaften Raumkonstitutionen von Menschen an konkreten physischen Orten fokussiert und darin implizit die Einsicht der modernen Raumsoziologie teilt, dass soziale Beziehungen sich vermittels räumlich-physikalischer Distanzen kenntlich machen. [...] *Missio inter gentes* liefert die griffige Bezeichnung für dieses auf sozialen Raum bezogene missionarische Handeln.²¹

Indem Papst Franziskus dem Raum die Zeit überordnet, setzt er einerseits den Prozess über die Statik des Ortes, öffnet zweitens diesen auf eine Multiperspektivität hin und erschließt drittens damit eine eschatologische Dimension. Damit sei die Rede von der *missio ad gentes* nicht obsolet, da das

19 Ebd. S. 53.

20 Ebd. S. 54.

21 Luber: Räume der Mission als Orte der Theologie (2017), S. 60.

Evangelium zwar an keine Kultur gebunden, jedoch nie kulturfrei, sondern immer konkret ist. „Für das 21. Jahrhundert muss demnach ein raum-zeitliches Missionsverständnis gelten, das *inter gentes* und *ad gentes* in Beziehung setzt.“²²

Luber bedauert, dass EG keinen Blick für die Vernetzung in einer weltweiten Digitalisierung hat. Tan widmet dem ein ganzes Kapitel seines Buches; kritisch sei aber, dass er von einer „*world christianity*“ spricht, die die konfessionellen Unterschiede allzu leicht überdeckt.

Lubers zweites zentrales Thema ist Tan's Trias von Orthodoxie, Orthopathos und Orthopraxis. Diese eigne sich bestens, um die Pragmatik des Evangelisierungsverständnisses von EG zu beschreiben.

Denn der auffällig häufige Gebrauch der Begriffe „Freude“, „Zärtlichkeit“, „Herzlichkeit“ usf. ist nicht einfach nur eine Eigenheit des literarischen Stils von Papst Franziskus, sondern bestimmt Affektivität als integrales Moment kirchlicher Sendung. Damit ist ein „Stil“ der Evangelisierung benannt, von dem Papst Franziskus sich wünscht, dass er „*in allem, was getan wird*“, zur Anwendung kommt (EG 18), da ihm ein Höchstmaß an Ausdruckskraft für die Botschaft vom Reich Gottes zukommt (EG 199). Die Konsequenz ist, dass dort, wo dieser Stil fehlt, Rückschlüsse auf eine mangelnde Erfassung und Durchdringung der christlichen Botschaft gezogen werden müssen. Es geht hier nicht um Sentimentalität, vielmehr wird eine solidarische und empathische Disposition zum Kriterium für christliche Wahrheit gemacht. Orthodoxie wird an Orthopathos rückgebunden. [...] Das vierte Kapitel, das der sozialen Dimension der Evangelisierung gewidmet ist, bringt das orthopraktische Anliegen in der geforderten „Option für die Armen“ in aller Deutlichkeit zum Ausdruck.²³

Bei Tan sei allerdings nicht erkennbar, ob der Orthopraxis auch eine hermeneutische Funktion zukommt in dem Sinn, dass eine mangelhafte Orthopraxis auch auf eine fehlerhafte Orthodoxie schließen lässt. Luber hat diesen Zusammenhang im Kontext der Theologie Karl Rahners und ihrer Basis in den ignatianischen Exerzitien an anderer Stelle beschrieben, ohne hier nochmals darauf hinzuweisen:

Das Leben Jesu als Ganzes stellt für Rahner²⁴ eine theologische Erkenntnisquelle dar [...] Indem das Wort des Vaters die Realität menschlichen Lebens in allen seinen Dimensionen annimmt, werden gerade auch die von Gewöhnlichkeit und Alltäglichkeit geprägten Episoden des menschlichen Lebens Jesu als Ort der gnadenhaften Gottespräsenz ausgewiesen. [...] Die volle Bedeutung des Paschamysteriums erschließt sich demnach nur durch eine Bezugnahme auf die Inkarnation [...] Alle „Ereignisse“ des Lebens Jesu repräsentieren „symbolkräftig“ das Reich Gottes. [...] Diese Gesamtschau der Gestalt Jesu bewahrt die Theologie in den

²² Ebd. S. 63.

²³ Ebd. S. 64 f.

²⁴ Vgl. Batlogg: Die Mysterien des Lebens Jesu bei Karl Rahner (2001).

Augen Rahners vor einer Reduktion soteriologischer Relevanz auf Inkarnation und Tod.²⁵

In den Exerzitien wird diese Heilsgeschichte betrachtet und dialogisch mit der eigenen Wirklichkeit zusammengebracht. Sie zielen auf Umkehr und Nachfolge.

Nachfolge wird zum Realsymbol der existentiell relationalen Gottesbegegnung. [...] Insofern führt der ignatianische Imperativ zur Nachfolge in den Überlegungen Rahners schließlich dazu, in der „Gewöhnlichkeit“ und „Alltäglichkeit“ des menschlichen Lebens den konkreten Ort der vorgängigen Zuwendung Gottes zu seiner Schöpfung auszumachen. [...] So kann er von der Inkarnation her eine sakrale Umfänglichkeit der Welt erkennen und von einer „allgemeinen Sakramentalität“ sprechen. Indem Rahner in allen Ereignissen des Lebens Jesu die Dimension des Mysteriums entdeckt, entsteht eine Sensibilität für die Präsenz Gottes in der menschlichen Alltäglichkeit.²⁶

Daraus ergeben sich nach Luber in EG wie bei Tan drei missionstheologische Kriterien:

- *Integralität*: Evangelisierung hat immer einen ganzheitlich-menschlichen Anspruch.
- *Humanität*: Mission steht im Dienst einer Humanisierung, die sich der transzendenten Dimension des Menschseins verdankt, die im Christusgeheimnis aufleuchtet.
- *Partikularität*: Der Respekt vor den konkreten Lebenswirklichkeiten der Menschen impliziert, die Maßstäbe der elitären Mitten nicht an die Ränder anzulegen. Das gilt für die Stadtkulturen ebenso wie für die Volksfrömmigkeit.

Daraus ergibt sich jene doppelte Hermeneutik, die Bucher als „wechselseitige Entdeckung von Evangelium und Säkularität“ anspricht, hier bzgl. der Armen: Das Evangelium erschließt den Menschen ihre Lebenswirklichkeit; und indem diese sich diese Perspektive zu eigen machen und sie in ihren eigenen Kontext inkulturieren, erschließt sich auch das Evangelium neu. Nur aus dieser Doppelbeziehung erwächst jene Freude, die Papst Franziskus so zentral setzt und die er auf der 36. Generalversammlung der Jesuiten als Frucht des Trostes und der Barmherzigkeit Gottes im Heiligen Geist ausgewiesen hat.²⁷ Luber sieht hier einen Zusammenhang mit dem Religionssoziologen Hans Joas und seiner Rede von der Selbstüberschreitung gegeben. Jener macht darauf

25 Luber: Missionstheologische Überlegungen zum Verhältnis von interreligiösem Dialog und Verkündigung im Anschluss an *Evangelii gaudium* (2015), S. 51.

26 Ebd. S. 53.

27 Vgl. Luber: Räume der Mission als Orte der Theologie (2017), S. 69.

aufmerksam, dass eine Erfahrung der Selbsttranszendenz, wie sie den Glauben kennzeichnet, erst in ihrer Artikulation zu einer solchen wird.

Entscheidend ist die Konvergenz der von Gott ermöglichten Selbsttranszendenz mit der Erfahrung der Sinnerfüllung auf Seiten des Menschen, denn erst diese Konvergenz bringt als Frucht jene Freude hervor, die zur Weitergabe drängt. Abschließend lässt sich deshalb festhalten, dass eine Zusammenschau von *missio inter gentes* und *missio ad gentes* den in EG veranschlagten Prozess der doppelten Hermeneutik der Evangelisierung begrifflich auf den Punkt zu bringen vermag. Das *Ad-gentes*-Motiv betont mehr das Moment der Eröffnung von Transzendenz-erfahrung durch die christliche Offenbarung, während das *Inter-gentes*-Motiv den Akzent auf das Moment der Artikulation der Sinnerfahrung legt. Beide Momente sind unabdingbar. Der Spielraum für Kreativität, der in diesen Prozessen nach Joas angesichts neuer Erfahrungssituationen vonnöten ist, wird in EG gewährt: Da Christus „das ‚ewige Evangelium‘ (Offb 14,6)“ ist, ist er auch eine „ständige Quelle von Neuem“ (EG 11).²⁸

3. *Missio inter gentes* in neuen Räumen

Wenn es Jesus Christus ist, der in all seinen Phasen des Menschseins und seiner Verkündigung unser Menschsein erschließt, so wir uns denn auf diese Erfahrung einlassen wollen; wenn die Erfahrung derer, die an den kulturellen Rändern leben, von existentieller Bedeutung auch für das allgemeine Verständnis des Evangeliums ist; wenn der Ausdruck solcher Selbsttranszendenz in den verschiedenen marginalen Lebenskulturen von Menschen von existentieller Bedeutung für die Kirche ist – dann ist eine Mission, die an den Rändern solches ermöglicht und es in die sich selbst als Mitte verstehenden Räume spiegelt, jener missionarische Rückbezug, der eine *missio inter gentes* im Sinne des Konzils und von EG über den asiatischen Raum hinaus zu einer bedeutsamen missionstheologischen und -praktischen Konzeption macht. An vier aktuell bedeutsamen Räumen (Urbanisierung und Stadtkulturen, Volksfrömmigkeit, Armut und Marginalisierung, Geschlechterrollen und Familie) sollte dies auf der Tagung erprobt werden.

Stadtkulturen – von der Ambivalenz der Urbanität

Margit Eckholt macht in ihrem Beitrag die Ambivalenz der Stadtkulturen sichtbar. Sie setzt ein mit der Predigt von Papst Franziskus in Ciudad Juárez/Mexiko 2016, in der er die biblische Stadt Ninive heranzog, um mit ihr

²⁸ Ebd. S. 71.

„die Fragilität, Zerbrechlichkeit und Gewalt zu zeichnen, unter der ein Großteil der Menschheit heute leidet“²⁹.

Zugleich sei aber die Stadtkultur jener Raum gewesen, in dem sich das Christentum in der römischen Antike ungehindert ausbreiten und entfalten konnte, der Augustinus zu der Metapher der *civitas Dei* führte, deren Ziel das Reich Gottes inmitten der Kulturen sei, und der im Mittelalter über die Bettelorden der Kirche ein ganz neues Gesicht gab. Heute werden speziell die großen Städte des Südens in Lateinamerika, Afrika und Asien zu einer neuen Herausforderung: Unter den dortigen Armen und Marginalisierten blühen die Pfingstkirchen und evangelikalen Bewegungen und sorgen dafür, dass auch die Pastoral der katholischen Kirche dort ein neues Gesicht erhält.

Wenn kirchliche Praxis – Pastoral im weiten Sinn – die dynamischen, zerklüfteten, von Ambivalenzen geprägten Realitäten der Städte als Referenz hat, sind Pastoral und Evangelisierung immer aufeinander bezogen, und das Kriterium ihrer Aufeinander-Bezogenheit ist es, „in diesen Zusammenhängen [der Stadt; M. E.] die Würde des menschlichen Lebens wiederherzustellen, denn Jesus möchte in den Städten Leben in Fülle verbreiten“ (Joh 10,10). [...] Das ist ein beeindruckendes Programm, das im Dienst des „Lebens in Fülle“ in der Stadt steht, im Sinne des Prophetenwortes „Bemüht euch um das Wohl der Stadt“ (Jer 29,7). Das ist keine Evangelisierung *ad gentes*, sondern *inter gentes*, „mitten drin“, in aller Not und Hoffnung der Menschen, vor allem an der Seite derer, die – wie Papst Franziskus es in *Evangelii gaudium* nennt – „Halbbürger“ sind, denen eine gleichberechtigte Teilhabe am öffentlichen Leben in der Stadt abgesprochen wird.³⁰

Mit Michel Certeau macht Eckholt deutlich,

dass Glauben immer bedeute, „Gast des anderen zu werden“; die „Arbeit der Gastfreundschaft gegenüber dem Fremden“ sei genau „die Form der christlichen Sprache“. Für den asiatischen Theologen Felix Wilfred heißt dies, im Kontext missionstheologischer Analysen von einer *reverse catholicity* zu sprechen, einer „umgekehrten Katholizität“³¹, vom Wachsen aus dem Lernen mit den vielen anderen, ein Wachsen, das für die Kirche bedeutet, je neu aufzubrechen und darin zu „werden“. Angesagt ist eine *salida misionera* („missionarischer Aufbruch“; vgl. EG 19–49), so das Leitmotiv von Papst Franziskus für eine „Kirche im Werden“, für eine „Ekklesiogenese“ in zutiefst bewegten und herausfordernden Zeiten.³²

29 Eckholt: Urbanisierung und Evangelisierung (2017), S. 73.

30 Ebd. S. 80 f.

31 Wilfred: Asiatische Wege zur Katholizität (2011), S. 103: Katholizität ist „keine Angelegenheit einer aufgezwungenen Vollständigkeit/Ausführlichkeit/Umfassendheit“, „sondern die Schaffung eines Raums für eine Pluralität von Wahlmöglichkeiten aus dem Reichtum des Christlichen Glaubens im Hinblick auf die Bedürfnisse der spirituellen Reise, die ein Individuum oder eine Gemeinschaft unternimmt“.

32 Ebd. S. 75 f.

Certeau benutzt im Kontext seiner Überlegungen zum „Gehen in der Stadt“ das Bild von der Landkarte:

Das Gehen ist eine „Praktik“; die Karten „tradieren“ die Praktik, und über die auf ihnen markierten Punkte laden sie wiederum ein, eigene, neue Praktiken auszubilden und dabei dann – im Gehen – den Raum wieder neu zu gestalten.³³

Für eine missionarische Pastoral bedeute dies:

Eine missionarische Pastoral *inter gentes* wird in die Karten der Städte die „mystische Geographie“ von Glaubenspraktiken einschreiben bzw. herausarbeiten. Diese steht im Dienst der vielen „Fußgänger“, der „Wandersmänner“ und „Wandersonnen“ an den Orten, Nicht-Orten und Zwischenräumen der Großstädte; sie reflektiert auf die Praktiken des Glaubens, die sich ausbilden im Gehen durch die Stadt. Die Karte markiert Orte des Lebens, an denen sich Gottes Name eingeschrieben hat, aber auch die Nicht-Orte, an denen Menschen das Leben genommen wird, und sie notiert die Bruchstellen und Kontinentalverschiebungen, wenn sich im Ereignen von Liebe, von Barmherzigkeit, von Frieden Gott so an diese Nicht-Orte bindet, dass sie aufbrechen, ein neues Gehen ermöglichen und die Karte neu schreiben lassen.³⁴

Eine *missio inter gentes* müsse diesen Wegcharakter des Glaubens in ihre Gestalt integrieren, Menschen begleiten und befähigen, ihren Glauben „mündig“ zu leben.

Missio inter gentes bedeutet dann, in diesen vielfältigen Praktiken der Anerkennung der anderen in dem zu wachsen, was Glauben heißt: dem anderen Raum zu geben, Gastfreunde zu werden und so im Eigenen zu wachsen, um gemeinsam Zeugnis zu geben von Gottes Barmherzigkeit. Ein solches Missionsverständnis entspricht dann dem, was Michel de Certeau vor vierzig Jahren bereits benannt hat: Es geht um die „Arbeit der Gastfreundschaft gegenüber dem Fremden“ [...]³⁵

Das Schweigen der „Vierten Welt“

Marie-Rose Blunsch Ackermann erzählt von Père Joseph Wresinski, der in den Pariser Notunterkünften der Zeit nach dem 2. Weltkrieg das Evangelium auf erhellende Art und Weise im Mitleben mit den Ärmsten erschließt. Auf ihn geht der Internationale Tag zur Überwindung der Armut zurück, der 1992 von der UNO anerkannt wurde.

Für das Wirken einer missionarischen Kirche postuliert Blunsch Ackermann vor diesem Hintergrund:

33 Ebd. S. 83.

34 Ebd. S. 84.

35 Ebd. S. 86.

Arme und marginalisierte Menschen werden auf vielfältige Weisen zum Schweigen gebracht. [...] Der Einsatz für die Achtung der menschlichen Würde und für die Überwindung von Armut und Elend verbindet Menschen jeder religiösen, kulturellen, politischen oder sozialen Zugehörigkeit. Als religiöse Institutionen sind die Kirchen herausgefordert, mit den gesellschaftlich und religiös Ausgegrenzten in eine Beziehung zu treten, die es ihnen ermöglicht, das Wirken Gottes in ihrem eigenen Leben zu erkennen, zu bezeugen und gemeinsam mit andern zu feiern.³⁶

Die Gekreuzigten der Megacitys

Gemma Tulud Cruz nimmt die asiatischen Megacitys in den Blick. Die weltweit größten und die meisten urbanen Räume liegen in Asien: 14 der 20 größten Stadträume der Welt mit einer Bevölkerung von jeweils zwischen 20 und 30 Millionen. Die größten pastoralen Herausforderungen liegen in der Migration von den Dörfern in die Stadt, in Überbevölkerung, welche massive Umwelt- und Verkehrsprobleme impliziert, und in der Armut und wirtschaftlich ungenügenden Einpassung bei schnellem wirtschaftlichen Fortschritt. Die digitale Technologie dringt bis in die Slums vor und ist die zentrale Kommunikationsform von Kind an. In den Menschen in den Slums erkennt die Pastoral den Gekreuzigten neu:

The reality of suffering that pervades the lives of Asians living in cities is a reminder that urban mission entails mission among the “crucified people,” particularly among the millions of slum dwellers who suffer from poverty and various forms of injustice. [...] Note that I say mission *among* the crucified people and not simply mission *to* the crucified people. It is a reminder that mission is not the privilege of a few but a call and a task for all.³⁷

Eine solche Mission als Befreiung impliziert die Bereitschaft, Risiken einzugehen. Sie bedeutet auch, sich für Gerechtigkeit und Frieden einzusetzen, nicht nur lokal, sondern weltweit. Gott wird unter diesen Umständen leicht gefunden, da er sich vor den Armen nicht versteckt. Insofern ist solche Stadtmision immer eine inkarnatorische Evangelisierung. Ihr Schlüssel ist „*with-ness*“, das Mit-Sein mit den Menschen. Wichtig sei darin die Digitalisierung als wichtiges Bindeglied nicht nur zu den jungen Leuten, sondern zu den Millionen von Migranten und ihren Familien.

Mission in the heart of Asian cities, therefore, highlights the need for resilient, spirit-filled evangelizers. Pope Francis defines spirit-filled evangelizers as evangelizers who pray and work. In a sense we are not really reinventing the wheel here: mission is still about action and contemplation, prayer and liberation as it has been

36 Blunski Ackermann: Das Schweigen brechen (2017), S. 138 f.

37 Tulud Cruz: In Search of Spirit-Filled Evangelizers (2017), S. 93.

for centuries and generations. The difference, I argue, lies in mission's digital and more global nature and the practice of mission as deeper and more creative accompaniment and witness to hope, particularly among the crucified peoples.³⁸

Geschlechtergerechtigkeit in Afrika

Stephanie Feder unternimmt es als weiße, europäische Frau, anhand von drei afrikanischen Feministinnen die Thematik zu eröffnen, wohl wissend, dass die Vielfalt afrikanischer Perspektiven weit größer ist, nimmt man die ganz unterschiedlichen Regionen und Lebensverhältnisse in diesem großen Kontinent, die Tatsache, dass wenig gebildete Frauen manches ganz anders sehen werden, sowie vor allem auch die männlich-dominante Perspektive dazu.

An den drei Theologinnen kann beispielhaft aufgezeigt werden, welche Themen – die Geschlechterrollen betreffend – in der afrikanisch-feministischen Theologie diskutiert werden. Die Spannweite der Themen von der Unterdrückung von Frauen durch den Kolonialismus über alleinstehende Frauen bis hin zu stereotypen Geschlechterrollen, die durch die Bibellektüre evoziert und verstärkt werden, zeigt, dass Geschlechterrollen ein wichtiges, vielschichtiges Thema sind, das jedoch nur schwer gebündelt präsentiert werden kann. [...] Deutlich wird, dass die Vielfalt Afrikas sich auch in der Fülle im Umgang mit Geschlechterrollen spiegelt. Wichtiges Kriterium sollte sein, dass Geschlechtergerechtigkeit gelebt werden kann. Sicherlich ein hochgestecktes, aber erstrebenswertes Ziel.³⁹

Gastfreundschaft als Ritual der Volksfrömmigkeit

Das Thema der Gastfreundschaft, das Margit Eckholt mit Michel Certeau hervorgehoben hat, zeigt sich auf eine ganz unerwartet charmante und zugleich fordernde Weise in einem asiatischen Ritual der indischen Volksfrömmigkeit. Es ist in den unteren Kasten beheimatet und existiert außerhalb der Rituale, die die Brahmanen praktizieren. Die prägenden Lebenserfahrungen dieser unteren Kasten sind soziale Ungleichheit, ökonomische Rückständigkeit, Unterdrückung, Ausbeutung, Würdelosigkeit, Unberührbarkeit; auch ihre Religiosität ist inoffiziell und unbestätigt und daher über die Rezeption von Literatur auch nicht zu erforschen.

Viele indische Schreine sind multireligiös und bieten ihren Gästen die Möglichkeit unterschiedlicher religiöser Praktiken und Zeremonien, aber auch Wasser und Verpflegung. Ein Gratis-Gemeinschaftsmahl wird in den meisten indischen Schreinen angeboten, gleich ob diese hinduistisch, sikhistisch, jai-

³⁸ Ebd. S. 97.

³⁹ Feder: *Afrikanische Perspektiven zu Geschlechterrollen und Familien* (2017), S. 166.

nistisch, muslimisch oder christlich sind. James Ponniah berichtet über eine spezielle volksfromme Übung in diesem Kontext, das *Asanam*. Es wird bei wichtigen persönlichen Anliegen, von Krankheit bis Ernteglück, von Erfolg bei Prüfungen und der Jobsuche bis hin zur Partnerwahl praktiziert.

Asanam starts with fasting, abstinence and penance at home, includes many-fold ritual performances in the shrine such as taking a purificatory bath, shaving one's head, ritual sacrificing of a goat or chicken, and ends with feeding thirteen beggars in the shrine.

Asanam tradition requires that the vow-taker himself/herself serves the food on banana leaves to a group of thirteen honored "ritual guests," who are basically beggars. The climax of this *asanam* is the act of reverse begging. Having served the meal to the "ritual guests" on banana leaves, the principal vow-taker goes on his/her knees in front of each of the thirteen invited beggar guests and begs for a handful of food from each. With the food collected through reverse begging, s/he sits beside the thirteen beggars, and eats the ritual meal. Only after the "ritual guests" have been fed to their satisfaction, can family members partake of the "ritual meal."⁴⁰

Entscheidend für das Ritual ist der Rollentausch: Der Gastgeber wird zum Bettler bei denen, die sonst Bettler sind. Zugleich mischen sich Personen unterschiedlicher religiöser Ausrichtung. Bemerkenswert sei dabei zweierlei: Häufig beobachtet man eine Rollenumkehr zwischen Hindus und Christen, die beachtlicherweise in der Öffentlichkeit stattfindet. Das bedingt persönliche Kontakte, die oft weit in den Alltag hineinreichen.

Eine *missio inter gentes* in Asien erfordert, sich den Kulturen, den Religionen und den Armen auszusetzen. Das bedingt, sich auch in volksfromme Rituale unter den Armen einzubinden, egal welcher religiösen Tradition sie angehören. Unsere klassische Mission hat immer ein klares Gefälle: Der westliche Missionar ist der Gastgeber und der edle Spender. Das *Asanam* eröffnet Möglichkeiten zu einem egalitäreren Verhältnis. Davon zu lernen bedeutet für Christen, ihr Ego, ihren Status und ihre Macht hintanzustellen. Ponniah sieht darin auch einen Kritikpunkt an einem Reich-Gottes-bezogenen Ansatz, wie er von Tan vorgestellt wird:

While kingdom-based approach to mission is an ideal to be pursued, adopting Tamil folk Catholicism's hospitality model shifts the emphasis to the process. While the former gives the Christian community a goal to be achieved, the latter urges the Christians to transform the ordinariness of their everyday life into a missiological engagement in welcoming the other as a host. While the former points to the end every Christian has to journey towards, the latter shows the path one has to tread towards that end by cultivating dispositions of humility, attitudes of respect and habits of self-emptying, all of which will help embrace the poor and

40 Ponniah: *Hospitality as a Model for Mission in Asia* (2017), S. 103.

the religious other as equal dialogical partners in transforming the world into God's Kingdom.⁴¹

Volksfrömmigkeit als integrale Mystik-Politik-Balance

Klara A. Csiszar nimmt die Volksfrömmigkeit in Rumänien in den Blick, speziell die Herz-Jesu-Frömmigkeit. Deren missionarische Früchte könnten durch vier Kategorien beschrieben werden, die Ludwig Mödl auf dem Hintergrund des Direktoriums für die Volksfrömmigkeit formuliert:

(1) Fester Halt: Durch volksfromme Übungen werden wesentliche Haltungen eingeübt, die das Alltagsleben christlich gestalten lassen und ein Grundvertrauen erzeugen, sodass die Menschen besonders in untragbaren Situationen die Nähe Gottes suchen. (2) Früchte der Heiligkeit: Volksfrömmigkeit ist ein Geheimnis des menschengewordenen Gotteswortes und versucht, den Blick auf Fragen des Jenseits zu lenken. (3) Bewahrung des Glaubens: In der Volksfrömmigkeit findet man eine Form der Inkulturation vor, die das Leben mit christlichen Elementen (Leben und Tod, Freiheit, Mission, Bestimmung des Menschen) durchsäuert hat und zum integralen Bestandteil der kulturellen Identität des Volkes geworden ist. (4) Verbreitung der christlichen Botschaft: Übungen der Volksfrömmigkeit helfen dabei, dass der Glaube bewahrt wird und evangelisierende Kraft entfaltet.⁴²

Pastoral wären die auch politischen Chancen der „mystischen Momente des Glaubens“ in der Volksfrömmigkeit deutlicher in den Blick zu nehmen, wobei ihre latenten Gefahren ebenfalls zu reflektieren wären: Wellness-Spiritualität, nationalistische Tendenzen, Ghettoisierung oder Isolierung einer ethnischen Gruppe.

Armut an Hoffnung – Marginalisierung in Osteuropa

Osteuropa ist nur partiell von christlicher Volksfrömmigkeit getragen. Es herrschen dort auch viel Armut und vor allem Hoffnungslosigkeit, zeigt Monika Kleck beispielhaft an Albanien und Rumänien auf.

Meiner Einschätzung nach hat bereits der Kommunismus, in dem der einzelne Mensch nichts zählte, viel an Gemeinsinn zerstört. Reduziert auf Funktionalität kann Gemeinsinn nicht mehr als Beziehung und Verantwortung für die anderen erfahren werden. Der jetzige Raubtierkapitalismus, gepaart mit Korruption, zerstört auch noch das letzte Quäntchen an Sinn für das Gemeinwohl. Die Grundwerte der Soziallehre der katholischen Kirche wie Menschenwürde, Subsidiarität, Solidarität und Gemeinwohl müssen von ganz unten wiederaufgebaut werden. Die

41 Ebd. S. 110.

42 Csiszar: *Mystisches Moment mit politischer Tragweite* (2017), S. 114.

Menschen müssen sich wieder als Menschen in einer Gemeinschaft erfahren, in Beziehungen, in Verantwortung, erst dann kann die Hoffnung auch wieder wachsen und ganzheitlich Entwicklung geschehen.⁴³

Kirchlicher Fundamentalismus in Ungarn – die Genderfrage

Die Frage der Gleichberechtigung von Frauen wurde in den letzten Jahren in der Kirche Ungarns in Anlehnung an die Bücher von Gabriele Kuby am „Gender“-Begriff festgemacht, der mit Propagierung von Homosexualität und freier Geschlechtswahl, Pädophilie und Sexualisierung von Kindern gleichgesetzt wurde. Damit würde er zu einem „*symbolic glue*“, der neben homophoben auch anti-europäische, anti-kommunistische und anti-liberale Ängste und Sorgen verdichtet, was von der ungarischen Rechten und Ultrarechten gern zu Propagandazwecken aufgenommen wurde. Ungarische Theologinnen bilden ein Netzwerk, um dem auf verschiedensten Ebenen entgegenzuwirken.

Die Theologie hat gesellschaftliche Verantwortung zu tragen, wenn in einer Gesellschaft solche Prozesse in Gang gesetzt werden, die die gesellschaftliche Gerechtigkeit und die Menschenwürde gefährden: Hier darf die Theologie nicht schweigen. Der mit Verantwortung gelebte Glaube ist das, was uns von gesellschaftlicher Ungerechtigkeit, Unterdrückung, Elend, Ausschließung befreien kann. Eine gerechte Gesellschaft kann nur entstehen, wenn es uns gelingt, in den diskriminierten und verachteten Mitmenschen das Gesicht des leidenden Gottes zu entdecken. Wir dürfen nicht tatenlos zusehen.⁴⁴

Moderne „säkulare“ Volksfrömmigkeit als christliches Potential

Martin Hochholzer konstatiert im Blick auf Deutschland, dass hier der Volksfrömmigkeit das Volk abhandengekommen sei.

Der Volksfrömmigkeit ist das Volk abhandengekommen! Doch zugleich verweist nicht nur die religiöse Pluralisierung darauf, dass Menschen in ihrem Leben auf der Suche nach Geborgenheit, Sinn, Halt und Hilfe sind. Und hier kommt auch Volksfrömmigkeit wieder ins Spiel, allerdings unter neuen Vorzeichen.

Diese „neuen Vorzeichen“ gibt es in (mindestens) zweierlei Ausprägung: fundamentalistisch und säkularisiert.

Fundamentalisten erwecken leicht den Eindruck, sie würden *den* herkömmlichen (katholischen) Glauben bewahren. Dazu greifen sie in der Tat auch intensiv auf überlieferte Formen von Volksfrömmigkeit zurück. Doch diese werden oft subtil

43 Kleck: Armut und Marginalisierung in Osteuropa (2017), S. 145.

44 Perintfalvi: Geschlechterrollen und Familie aus ungarischer Perspektive (2017), S. 158.

oder weniger subtil verändert und so in den Kampf gegen die „böse“ Modernisierung und Säkularisierung integriert [...] ⁴⁵

Dieser Fundamentalismus instrumentalisiert die Volksfrömmigkeit, um eine bestimmte Form von Kultur und Gesellschaft zu befördern, die man als verloren gehend ansieht. Dabei bleibt gerade die Volksfrömmigkeit auf der Strecke, weil diese auf Inkulturation beruht. Dem entspricht eine „säkularisierte Volksfrömmigkeit“ *inmitten* der Kultur, von der Hochholzer beispielhaft nennt: Fürbitten in ein kirchliches Buch schreiben, Kerzen anzünden und Engelstatuen z.B. an Orten von Unfällen oder Katastrophen aufstellen, auch das weit verbreitete Pilgern oder der Rosenkranz am Autorückspiegel. All diese Formen seien in mehrfacher Sicht „einfach“:

Gemeinsam ist all diesen Formen, dass sie einfach sind. Sie korrespondieren *grundlegenden* menschlichen Bedürfnissen – etwa nach Schutz und Halt – und greifen *grundlegende* menschliche Erfahrungen auf – etwa beim Pilgern die Erfahrung des Gehens in der Natur und der Zeit zum Nachdenken über das eigene Leben. Diese Formen sind weiterhin einfach im Sinne von individuell zugänglich: Sie erfordern zuerst einmal keine Gemeinschaft und erst recht keine dauerhafte Bindung an eine Gemeinschaft, sondern sind auch für den Einzelnen nach freier Zeiteinteilung durchführbar. Und schließlich sind diese Formen einfach, weil sie keine theologischen Kenntnisse und nicht einmal mehr eine kirchliche Sozialisation voraussetzen. Sie erfordern keine konfessionelle Bindung, sind deutungs offen [...] ⁴⁶

Diese Einfachheit betreffe auch die Ästhetik: Sie sei inhaltsarm und neige zur Verkitschung. Trotzdem steht sie weiterhin im Kontext des Christentums, auch wenn sie sich kirchlicher Autorität nicht unterordnet. In ihr sind Züge einer *missio inter gentes* wahrzunehmen, wenngleich das asiatische Konzept sich in wesentlichen Punkten unterscheidet: Armut und Not sind bei uns auch vorhanden, wahrscheinlich mehr seelisch als materiell, aber bei weitem nicht im selben Ausmaß. Zudem ist das Christentum keine Religion unter anderen, sondern entwickelt sich aus einer bequemen Mehrheitssituation hin zu zunehmender Säkularisierung. Hochholzer regt an:

Vielleicht kann gerade die Befassung mit der modernen Volksfrömmigkeit dabei helfen, wenn man hier nicht zuerst Defizite, sondern das Herantasten an Gott sieht: Wenn Menschen in Ritualen und anderen Praktiken das Unbegreifliche der Welt, das ihr menschliches Erfassen überfordert, in einen Raum der Transzendenz, des Göttlichen stellen, nähern sie sich dem *Deus immo magis* an, dem Gott, der immer größer als unser Begreifen und Definieren ist. ⁴⁷

45 Hochholzer: Ohne und doch mit Kirche (2017), S. 123.

46 Ebd. S. 125.

47 Ebd. S. 128.

Bei aller notwendigen kirchlichen Sensibilität stellen sich allerdings auch Fragen: nach den Freiräumen, aber auch nach der kirchlichen Verantwortung und ihren Kapazitäten der Begleitung sowie nach den Möglichkeiten, die kircheneigenen Potentiale deutlich zu machen und die Unterscheidung der Geister zu betreiben.

Sex und gender – Männerrollen

Daniel Bugiel erschließt die Frage nach Familienrollen und *gender* im Kontext der Enzyklika *Amoris laetitia* und mit der heute aktuellen Männerforschung. Er stellt fest, dass der Papst einerseits an der „natürlichen Zweigeschlechtlichkeit“ und ihren Basisannahmen: „Heteronormativität, Dichotomie, Naturhaftigkeit und Konstanz“⁴⁸ festhält, zugleich aber erstmals in einem päpstlichen Dokument die Unterscheidung von *sex* und *gender* trifft.

Zu den Geschlechterstereotypen gehört die Vorstellung vom „richtigen“ Mann, der immer für den Arbeitsmarkt verfügbar und der eigentliche Familienernährer ist. Dies bedingt eine männliche Überlegenheitsvorstellung von Macht und Status, die auch gern von jenen Männern geteilt wird, die dieses angestrebte Ziel nicht erreichen, weil der Status der Alpha-Männer auf ihren Status immerhin abfärbt. Auf der anderen Seite schützen auch Frauen gern ihren Raum der Häuslichkeit.

Väter bewegen sich, wenn sie in weiblich dominierte Räume wie den der Familienarbeit samt außerhäuslicher Tätigkeiten (z.B. PEKIP, Babyturnen) eintreten, gesellschaftlich in der Ambivalenz zwischen Held und Eindringling. Forschungen zeigen, dass Frauen häufig auch weiterhin für sich beanspruchen, die Standards der Haus- und Familienarbeit zu definieren. Der Mann agiert in diesem Setting quasi als Praktikant.⁴⁹

Eine geschlechtersensible Pastoral kann Männer dabei unterstützen, ihre eigenen Rollen, auch jene *inmitten* der Familie, neu zu finden und zu definieren. Papst Franziskus hält die Fixierung des Mannes auf außerhäusliche Geschlechterstereotype für ein Problem unserer Tage.

Franziskus hält fest, dass das „Ergebnis der Überlegungen der Synode [...] nicht ein Stereotyp der Idealfamilie [ist; D. B.], sondern eine herausfordernde *Collage* aus vielen unterschiedlichen Wirklichkeiten voller Freuden, Dramen und Träume. Die Realitäten, die uns Sorgen machen, sind Herausforderungen. Wir gehen nicht in die Falle, uns in Wehklagen der Selbstverteidigung zu verschleißen, anstatt eine

48 Bugiel: „... eine herausfordernde Collage“ (2017), S. 171.

49 Ebd. S. 176.

missionarische Kreativität wachzurufen“ (AL 57). Für dieses „Wachrufen“ aber ist *gender* eine unverzichtbare Analysekatgorie.⁵⁰

4. Kommunikation des Evangeliums heute – pastoraltheologische Perspektiven

Das „Wachrufen“, von dem Bugiel spricht, ist möglicherweise auch eine wichtige Funktion der Debatte um eine *missio inter gentes* vor dem Hintergrund, dass sich das Missionsthema bei uns nach wie vor zumindest praktisch als äußerst schwierig erweist. Dies ist vielleicht auch manchen geschichtlichen Erfahrungen geschuldet.

Arbeiterpriester – ein abgebrochenes Experiment

Eine europäische Variante einer *missio inter gentes* gab es im „Experiment“ der französischen Arbeiterpriester, von dem sich manche eine wesentliche Inspiration für das II. Vatikanum erhofften. Es kam anders; und der Ständige Diakonat konnte diesem Desiderat nicht ausreichend entsprechen. Ulrich Engel erinnert: 1954 musste das Experiment der französischen Arbeiterpriester, die 1930–50 unter Begleitung von Marie-Dominique Chenu tätig waren, auf Druck Roms abgebrochen werden. Das Grundproblem war der Konflikt zwischen einer bürgerlichen Kirchenstruktur und dem proletarischen Milieu einschließlich des Kommunismusverdachts. Formal argumentierte man mit den Dienstaufgaben:

Chenu bemerkt [...] zu Recht: „Ihr Priestertum konnte nur auf der Grundlage folgender Definition in Frage gestellt werden: Das Priestertum ist ein Beruf, der folgende wesentliche Funktionen umfasst: das Gebet, die Feier des Messopfers, die Verwaltung der Sakramente, Religionsunterricht und Seelsorge [...] Es kann nicht daran gezweifelt werden, dass die oben genannten Funktionen konstituierende Momente des Priestertums der Kirche sind. [...] Aber wir lehnen es ab, das Priestertum auf diese sakramentalen und kultischen Funktionen zu beschränken, da sie die Bezeugung des Glaubens als ersten Akt der Kirche Christi in der Welt voraussetzen.“⁵¹ [...]

Gegen einen ausschließlich milieugestützten Katholizismus plädiert Chenu also unmissverständlich für eine inkarnatorisch grundierte kerygmatische Praxis der

50 Ebd. S. 177.

51 Chenu: *La sacerdoce des prêtres-ouvriers* (1954), S. 176.

Mission. Denn die „missionarische Verkündigung setzt das Eingehen in die zu missionierende Welt, das *Gegenwärtig-Werden* in ihr voraus.“⁵²

Beachtlich ist immerhin, dass als wesentliche Frucht der Evangelisierungsdebatten hierzulande sich drei hauptamtlich getragene Initiativen etabliert haben: die von den Bischöfen inzwischen fast in allen Bistümern etablierte City-Pastoral⁵³, die große Aufmerksamkeit für eine inkulturierte und von Laien und dem bischöflichen Vertrauen in sie getragene „Pastoral des Angebots“ in Frankreich⁵⁴ sowie die diversen Initiativen einer „milieusensiblen Pastoral“ auf der Basis der SINUS-Milieustudien⁵⁵.

Missio inter gentes – die Samariterin in mitteleuropäischer Perspektive

Das Thema der Armut, oder zumindest der Marginalisierung und Ausgrenzung, zieht sich durch alle Beiträge. Eine *missio inter gentes* muss sich mit den Betroffenen solidarisieren, das Leben mit ihnen teilen, sie ermächtigen und mit ihnen die Frohe Botschaft ergründen. So ereigne sich ein Stück des Reiches Gottes mitten unter uns. Aber mal ehrlich: Wer will schon das Leben der Armen teilen, wenn er/sie dazu nicht gezwungen ist? Bleibt es nicht im besten Fall bei einer „Hilfe für ...“, und abends geht man aufatmend und vielleicht auch dankbar wieder nach Hause ins bürgerlich wohlgeordnete Leben?

Armut ist kein Ideal, und auch die Armen wollen nichts sehnlicher, als reich zu sein oder zumindest gut leben zu können. Der politische Kampf für mehr Gerechtigkeit ist ein Weg dazu – und wenn er letztlich nicht zum ersehnten Status führt, gewinnen pfingstlerische und evangelikale Bewegungen an Einfluss, die wenigstens ein gutes Leben im Jenseits und inmitten spiritueller Erfahrungen versprechen können. Das entbindet uns nicht von der herzlichen Begegnung mit den Armen und Ausgegrenzten, wo immer uns diese begegnen; auch nicht vom politischen Einsatz für eine gerechtere Welt im globalen wie im lokalen Feld. Aber auch Papst Franziskus, der dies äußerst authentisch lebt und verkündet, zieht sich am Abend zwar nicht in die Paläste des Vatikans, aber immerhin in das kirchliche Gästehaus Santa Marta zurück, wo es – wie man annehmen kann – bürgerlich geordnet zugeht.

52 Engel: *Gegenwärtig werden in der Welt* (2014), S. 164f., der hier zuletzt zitiert hat: Engelhardt: *Priester in dieser Welt* (1955), S. 81.

53 Zu ihrer Etablierung vgl. Wichmann: *Stadterkundung* (2013).

54 Hadwig Müller hat sich im Auftrag von *missio Aachen* dafür hingebungsvoll eingesetzt. Für einen raschen Einblick vgl. Müller: *Was macht den Unterschied der Initiativen in der französischen Kirche aus?* (2004).

55 Vgl. hierzu Publikationen aus der KAMP: *Katholische Arbeitsstelle für missionarische Pastoral* (Hg.): *Milieus fordern heraus* (2013); Kläden: *Chancen und Wege milieusensibler Jugendarbeit* (2017); Kläden: *Kirche im Milieu* (2014).

Vielleicht wäre es interessant, Tan's biblische Erschließung nochmals in den Blick zu nehmen – sie wurde in keinem Beitrag weiter erwähnt. Er weist darauf hin, dass man die Samariterin in allen gängigen Auslegungen als eine arme Sünderin betrachtet, der sich Jesus voll Erbarmen zuwendet; sie sei hingegen eine sozial integrierte Frau mitten im Leben gewesen und Jesus sei inmitten Samarias der Fremde und ohne Schöpfgefäß der auf Hilfe Angewiesene.

Man könnte die Frage der gängigen Auslegung noch etwas weiterdrehen. Liegt es nicht unausgesprochen nahe und ist geradezu selbstverständlich, dass wir uns in einer missionarischen Perspektive mit Jesus identifizieren? Und dass wir daher nicht so sehr seine Bedürftigkeit nach Wasser, sondern seine Fähigkeit, lebendiges Wasser zu geben, in den Mittelpunkt stellen? Nach Tan's Auslegung ist es die Samariterin, die zur Missionarin unter ihren Leuten wird; erst auf ihre begeisterten Erzählungen hin wird Jesus zu ihnen eingeladen.

So betrachtet würde es sich nahelegen, sich in missionarischer Perspektive mit der Samariterin zu identifizieren. Dann hieße der Ansatz einer *missio inter gentes* nicht: Wo sind wir bereit, mit den Armen das Leben so weit zu teilen, dass wir ihnen dialogisch das Evangelium erschließen können, weil wir ihre Welt kennen und ihre Sprache sprechen? Und wo können wir von ihnen lernen, es auch noch anders zu sehen als wir? Dann würde die Ausgangsfrage lauten: Wo erfahre ich mich selbst als die Frau mit den sechs Männern? Wo werde ich mitten im Alltag nichtsahnend in eine Situation verwickelt, die mir das Wesen meines Lebens und meines Elends vor Augen führt? Bin ich bereit, mich so darauf einzulassen, dass ich darin die Begegnung mit dem Messias erfahren kann? Welche Möglichkeiten sehe ich, diese Erfahrungen mit anderen zu teilen, die mir alltäglich vertraut sind? Kann ich das so, dass diese dem Herrn selbst begegnen wollen, wie es mir geschah? Denn erst dann werden sie zum Glauben kommen, wenn sie diese Erfahrung selbst gemacht haben – so jedenfalls Joh 4.

Ein solcher Zugang steht im Einklang mit dem Konzil: Die Alltagserfahrungen der Menschen hier und heute sind die Erfahrungen der Jünger Christi, so *Gaudium et spes*. Kirche ist Zeichen und Werkzeug der innigsten Vereinigung mit Gott wie mit der ganzen Menschheit, so *Lumen gentium*. Die Freude des Evangeliums ist gegründet in der Erfahrung des Trostes und der Barmherzigkeit Gottes, so Papst Franziskus.⁵⁶ Er macht diese Erfahrung wohl öfter, sonst könnte er nicht mit so starken Worten seine Berufung formulieren, die er als unser aller Berufung sieht:

56 Vgl. Luber: Räume der Mission als Orte der Theologie (2017), S. 69.

Ich bin eine Mission auf dieser Erde, und ihretwegen bin ich auf dieser Welt. Man muss erkennen, dass man selber „gebrandmarkt“ ist für diese Mission, Licht zu bringen, zu segnen, zu beleben, aufzurichten, zu heilen, zu befreien. (EG 273)⁵⁷

Das Reich Gottes – Berührung und Umkehr

Was braucht es dazu, um eine solche *missio inter gentes* zu leben? Das Evangelium nach Markus fasst die Sendung Jesu kurz und prägnant: „Jesus verkündete die Heilsbotschaft Gottes und sprach: Die Zeit ist erfüllt, das Reich Gottes ist euch nahe gekommen. Kehrt um und glaubt“ (Mk 1,15). In der Begegnung mit Jesus erschließt sich die *missio Dei*. Wenn wir die Fülle der Zeit als Kairos erfahren, weil uns mitten im Alltag und völlig unerwartet das Reich Gottes nahekommt, dann bleibt uns nichts anderes, als umzukehren – und das ist der Weg des Glaubens. Alles beginnt also mit der Selbstevangelisierung, wie es EN 16 nennt: sich mitten in den Anforderungen des Alltags, mitten in der kulturellen Normalität, dem Evangelium aussetzen und, davon betroffen, umkehren.

Diese Umkehr meint vielleicht gar nicht so häufig, nun ganz andere Wege zu gehen. Sie meint vielleicht viel öfter eine vertikale Umkehr: sich mit beiden Beinen auf den Boden des Himmels stellen lassen und mit den Füßen in den Wolken mit der Nase ganz nah am Boden der Tatsachen zu sein und das Elend zu riechen, das dort herrscht. Es ist wohl auch damit zu rechnen, dass wir das nicht lang ertragen und schnell wieder der Versuchung erliegen, mit beiden Beinen auf dem Boden der Tatsachen zu stehen. Dann sind wir wieder einmal „aus allen Wolken gefallen“ und tragen die Nase mehr oder weniger arrogant im Himmel; so lange, bis wir zur nächsten Umkehr bereit sind, weil uns das Reich Gottes wieder ganz nahegegangen ist, uns berührt hat, wir uns haben berühren lassen.

Diese Berührung in der Umarmung eines Kindes, eines alten oder behinderten Menschen; im Staunen über die Schönheiten der Natur und die arglose Zuwendung der Tiere, trotz aller Umweltbelastung und -zerstörung, die unserer Gier nach immer mehr Bequemlichkeit entspringen; diese Berührung durch die Liebe eines Menschen oder die Schönheit eines Kunstwerks, durch die Genialität eines wissenschaftlichen Konzepts oder einer musikalischen Komposition – diese Berührung kann jederzeit und überall stattfinden, wo wir uns die Zeit nehmen, sie zuzulassen. Diese Berührung kann sich uns auch aufdrängen, wenn wir sie gerade nicht brauchen können – und wann könnten wir sie brauchen? – in einem Schicksalsschlag, in den Erfahrungen von Schmerz und Schuld, angesichts des Todes und des Elends. Wohl der, der dann den Trost und das Erbarmen Gottes an seiner Seite weiß.

57 Vgl. dazu die Ausführungen von Sievernich, die weiter vorne in diesem Beitrag referiert wurden.

„Weltentheologie“ als Herausforderung

Die Samariterin vom Jakobsbrunnen erzählt nur, dass sie einem Propheten begegnet ist, den sie für den Messias hält. Sie hat sich vom Reich Gottes berühren lassen und wird daher zur Missionarin. Aber dann müssen ihre Landsleute Jesus selber hören, um zum Glauben zu kommen. Die *missio inter gentes* der Berührung eröffnet den Raum für die *missio ad gentes*, die Erschließung der Frohen Botschaft. Das ist dann die professionelle, die geschulte, die theologisch gebildete Aufgabe. Diese ist aber nur dann zu leisten, wenn der/die MissionarIn ihre/seine Füße schon öfter einmal im Himmel hatte, also selbst diese Berührung kennt und sie aufgrund seiner/ihrer professionellen theologischen Schulung einerseits und der Verwurzelung in der Lebenswelt bestimmter Menschen andererseits in deren Sprach- und Denkwelt theologisch gültig erschließen kann. Dazu kann er/sie die Denkmuster und Ausdrucksweisen, die Erfahrungen und Rituale der Volksfrömmigkeit wie der gläubigen Alltagsbewältigung der Menschen aufgreifen. Sie/er greift damit auf die zum Ausdruck gebrachten Transzendenzerfahrungen zurück und führt diese weiter. *Missio ad gentes* und *missio inter gentes* bleiben – wie Luber nachweist – aufeinander verwiesen.

Welche Rolle spielt dabei die Bildung, auf die Siebenrock abzielt? Bei den Armen und Marginalisierten aller Arten, Räume und Zeiten konnte man immer neben viel menschlichem Elend und Verwahrlosung auch viel Herzensbildung und natürliche Gewissensbildung finden. In den postdiktatorischen säkularen Kulturen, denen beides oft ziemlich gründlich ausgetrieben wurde, braucht es erst wieder Erfahrungen des Trostes und der Barmherzigkeit sowie auch politisch gestaltete Wege der Hoffnung, damit beides wieder wachsen kann. Die Volksfrömmigkeit hat dort, wo sie auf christlichem und nicht bloß auf „esoterischem“ Boden steht, bereits viel Theologie in sich, bedarf aber trotzdem immer einer „Unterscheidung der Geister“.

Das Bildungsbürgertum der christentümlichen Räume hat sich teils beachtliche theologische Bildung angeeignet. Damit diese inmitten der Säkularität auch die Gewissensbildung fördern könnte, müsste die Theologie auf neue Art betrieben werden: als „Weltentheologie“⁵⁸, die durch „integrierte TheologInnen“ fähig ist, nicht bloß die klassischen Themen der Theologie zu elementarisieren, sondern die alltäglichen Themen moderner Menschen theologisch neu zu denken. Jesus entwirft ja im Gespräch mit der Samariterin eine für diese maßgeschneiderte Theologie, die ganz an ihren Themen und ihrem Verständnis anknüpft und zugleich mitten in die alten Verheißungen hinein führt. Eine solche Weltentheologie bedingt eine „transversale“ Methodik, die

58 Vgl. Widl: Weltentheologie – Bausteine zu einer Ethik pastoralen Handelns in der Postmoderne (2011); Widl: Pastorale Weltentheologie – transversal entwickelt mit der Sozialpastoral (2000).

sich inmitten der Alltagsfragen und ihrer Ambivalenz vom Evangelium berühren lässt und bereit ist, zuerst einmal selbst umzukehren. Erst auf diesem Boden wird sie dann prophetisch und damit missionarisch stark.

Literaturverzeichnis

- Acosta, José de: *De procuranda Indorum salute*, Bd. 2, Madrid 1987.
- Batlogg, Andreas R.: *Die Mysterien des Lebens Jesu bei Karl Rahner. Zugang zum Christusglauben*, Innsbruck/Wien 2001.
- Blunski Ackermann, Marie-Rose: *Das Schweigen brechen. Der Platz der Armen und Marginalisierten in einer als kommunikativer Lernweg zwischen Völkern, Kulturen und Religionen verstandenen Mission*, in: Csiszar, Klara A./Hochholzer, Martin u.a. (Hg.): *Mission 21. Das Evangelium in neuen Räumen erschließen*, Regensburg 2017, S. 132–139.
- Bucher, Rainer: *Neuer Wein in alte Schläuche? Zum Innovationsbedarf einer missionarischen Kirche*, in: Sellmann, Matthias (Hg.), *Deutschland – Missionsland. Zur Überwindung eines pastoralen Tabus (Quaestiones disputatae 206)*, Freiburg im Breisgau 2004, S. 249–282.
- Bugiel, Daniel: „... eine herausfordernde Collage“. *Familienkonzepte und Geschlechterrollen aus der Sicht theologischer Männerforschung*, in: Csiszar, Klara A./Hochholzer, Martin u.a. (Hg.): *Mission 21. Das Evangelium in neuen Räumen erschließen*, Regensburg 2017, S. 168–179.
- Chenu, Marie-Dominique: *La sacerdoce des prêtres-ouvriers*, in: *La Vie intellectuelle* 25 (Février 1954), S. 175–181.
- Csiszar, Klara A.: *Mystisches Moment mit politischer Tragweite. Volksfrömmigkeit(en) der Ungarn in Rumänien*, in: Csiszar, Klara A./Hochholzer, Martin u.a. (Hg.): *Mission 21. Das Evangelium in neuen Räumen erschließen*, Regensburg 2017, S. 112–121.
- Dulles, Avery: *Evangelization for the Third Millennium*, Mahwah 2009.
- Eckholt, Margit: *Urbanisierung und Evangelisierung*, in: Csiszar, Klara A./Hochholzer, Martin u.a. (Hg.): *Mission 21. Das Evangelium in neuen Räumen erschließen*, Regensburg 2017, S. 73–88.
- Engel, Ulrich: *Gegenwärtig werden in der Welt. Erinnerung an das Zukunftspotential der „Mission de France“*, in: *Wort und Antwort* 55 (2014) 4, S. 161–166.
- Engelhardt, Paulus: *Priester in dieser Welt*, in: *Die Neue Ordnung* 9 (1955), S. 14–22 und 74–83.
- Feder, Stefanie: *Afrikanische Perspektiven zu Geschlechterrollen und Familien*, in: Csiszar, Klara A./Hochholzer, Martin u.a. (Hg.): *Mission 21. Das Evangelium in neuen Räumen erschließen*, Regensburg 2017, S. 161–167.
- Fisichella, Rino: *Was ist Neuevangelisierung?*, Augsburg 2012.
- Gasper, Hans: *„Das unbekannte Evangelium“*. *Der Aufbruch zu einer missionarischen Kirche in Deutschland im Spiegel seiner wichtigsten programmatischen Dokumente*, in: Sellmann, Matthias (Hg.), *Deutschland – Missionsland. Zur Überwindung eines pastoralen Tabus (Quaestiones disputatae 206)*, Freiburg im Breisgau 2004, S. 25–41.

- Hochholzer, Martin: Ohne und doch mit Kirche. Volksfrömmigkeit in der säkularisierten Moderne des deutschsprachigen Raums, in: Csiszar, Klara A./Hochholzer, Martin u.a. (Hg.): Mission 21. Das Evangelium in neuen Räumen erschließen, Regensburg 2017, S. 122–131.
- Katholische Arbeitsstelle für missionarische Pastoral (Hg.): Milieus fordern heraus. Pastoraltheologische Deutungen zum MDG-Milieuhandbuch „Religiöse und kirchliche Orientierungen in den Sinus-Milieus® 2013“ (KAMP kompakt 1), Erfurt 2013. URL: http://www.kamp-erfurt.de/level9 cms/download_user/Gesellschaft/Milieus%20fordern%20heraus%20-%20KAMP%20kompakt%201.pdf [31.03.2017].]
- Kläden, Tobias: Kirche im Milieu, in: Desso, Valentin u.a. (Hg.), Kirchenentwicklung. Ansätze – Konzepte – Praxis – Perspektiven (Gesellschaft und Kirche – Wandel gestalten 4), Trier 2014, S. 333–344.
- Kläden, Tobias: Chancen und Wege milieusensibler Jugendarbeit, in: Patrik C. Höring (Hg.): Jugendarbeit zwischen Diakonie und Mission, Freiburg im Breisgau 2017, S. 87–103.
- Kleck, Monika: Armut und Marginalisierung in Osteuropa, in: Csiszar, Klara A./Hochholzer, Martin u.a. (Hg.): Mission 21. Das Evangelium in neuen Räumen erschließen, Regensburg 2017, S. 140–147.
- Luber, Markus: Missionstheologische Überlegungen zum Verhältnis von interreligiösem Dialog und Verkündigung im Anschluss an *Evangelii gaudium*, in: Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft 99 (2015) 1–2, S. 46–54.
- Luber, Markus: Räume der Mission als Orte der Theologie. *Missio inter gentes* im Licht von *Evangelii gaudium*, in: Csiszar, Klara A./Hochholzer, Martin u.a. (Hg.): Mission 21. Das Evangelium in neuen Räumen erschließen, Regensburg 2017, S. 58–72.
- Müller, Hadwig: Was macht den Unterschied der Initiativen in der französischen Kirche aus? Theologisches Handeln und handelnde Theologie, in: Sellmann, Matthias (Hg.): Deutschland – Missionsland. Zur Überwindung eines pastoralen Tabus (Quaestiones disputatae 206), Freiburg im Breisgau 2004, S. 229–248.
- Perintfalvi, Rita: Geschlechterrollen und Familie aus ungarischer Perspektive, in: Csiszar, Klara A./Hochholzer, Martin u.a. (Hg.): Mission 21. Das Evangelium in neuen Räumen erschließen, Regensburg 2017, S. 148–160.
- Ponniah, James: Hospitality as a Model for Mission in Asia. Indian Folk Religiosity's Perspectives on *Missio Inter Gentes*, in: Csiszar, Klara A./Hochholzer, Martin u.a. (Hg.): Mission 21. Das Evangelium in neuen Räumen erschließen, Regensburg 2017, S. 99–111.
- Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.): Apostolisches Schreiben *Evangelii nuntiandi* Seiner Heiligkeit Papst Paul VI. an den Episkopat, den Klerus und alle Gläubigen der Katholischen Kirche über die Evangelisierung in der Welt von heute (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 2), Bonn 1975.
- Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.): Enzyklika *Redemptoris missio* Seiner Heiligkeit Papst Johannes Paul II. über die fortdauernde Gültigkeit des missionarischen Auftrages (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 100), Bonn 1990.
- Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.): Jesus Christus, der lebt in seiner Kirche, Quelle der Hoffnung für Europa. Instrumentum laboris (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 138), Bonn 1999.

- Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.): „Zeit zur Aussaat“. Missionarisch Kirche sein (Die deutschen Bischöfe 68), Bonn 2000.
- Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.): Enzyklika *Deus caritas est* von Papst Benedikt XVI. an die Bischöfe, an die Priester und Diakone, an die gottgeweihten Personen und alle Christgläubigen über die christliche Liebe (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 171), Bonn 2006.
- Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.): Apostolisches Schreiben *Evangelii gaudium* des Heiligen Vaters Papst Franziskus an die Bischöfe, an die Priester und Diakone, an die Personen geweihten Lebens und an die christgläubigen Laien über die Verkündigung des Evangeliums in der Welt von heute (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 194), Bonn 2013.
- Siebenrock, Roman A.: Mission als Lernprozess in der Schule der bleibenden Neuheit des Evangeliums Jesu Christi. Eine systematische Annäherung aus der Perspektive einer „Theologie in den Zeichen der Zeit“, in: Csiszar, Klara A./Hochholzer, Martin u.a. (Hg.): Mission 21. Das Evangelium in neuen Räumen erschließen, Regensburg 2017, S. 37–57.
- Sievernich, Michael: Alte Missionierung und neue Evangelisierung, in: Wort und Antwort 55 (2014) 4, S. 149–155.
- Tan, Jonathan W.: *Missio Inter Gentes* as a New Paradigm of Mission, in: Csiszar, Klara A./Hochholzer, Martin u.a. (Hg.): Mission 21. Das Evangelium in neuen Räumen erschließen, Regensburg 2017, S. 24–36.
- Tulud Cruz, Gemma: In Search of Spirit-Filled Evangelizers. Asian (Mega)cities and their Missionary Challenges, in: Csiszar, Klara A./Hochholzer, Martin u.a. (Hg.): Mission 21. Das Evangelium in neuen Räumen erschließen, Regensburg 2017, S. 89–98.
- Wanke, Joachim: Brief eines Bischofs aus den neuen Bundesländern über den Missionsauftrag der Kirche für Deutschland, in: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.): „Zeit zur Aussaat“. Missionarisch Kirche sein (Die deutschen Bischöfe 68), Bonn 2000, S. 35–42.
- Wichmann, Martin: Stadterkundung. Zur Pastoral des Urbanen, in: Sievernich, Michael/Wenzel, Knut (Hg.): Aufbruch in die Urbanität. Theologische Reflexion kirchlichen Handelns in der Stadt (Quaestiones disputatae 252), Freiburg im Breisgau 2013, S. 66–118.
- Widl, Maria: Pastorale Weltentheologie – transversal entwickelt mit der Sozialpastoral (Praktische Theologie heute 48), Stuttgart 2000.
- Widl, Maria: Weltentheologie – Bausteine zu einer Ethik pastoralen Handelns in der Postmoderne, in: Graulich, Markus/Seidnader, Martin (Hg.): Unterwegs zu einer Ethik pastoralen Handelns, Würzburg 2011, S. 41–53.
- Wollbold, Andreas: Mission vor der eigenen Tür? Eine Synopse missionstheologischer Modelle, in: Sellmann, Matthias (Hg.), Deutschland – Missionsland. Zur Überwindung eines pastoralen Tabus (Quaestiones disputatae 206), Freiburg im Breisgau 2004, S. 69–91.